Conversando con Camatte

Fuente, en italiano
http://www.linterferenza.info/interferenza/conversando-con-camatte/
9 agosto 2016

Hablando con Stefano Borselli sobre la continuación de la antología Marxisti Antimoderni, nos pareció bien ir a conocer a Jacques Camatte en persona. Jacques prefirió que nuestras conversaciones no se desarrollaran en forma de entrevista, sino que fueran completamente libres, conviviales (stricto sensu), precisamente para darnos una mejor oportunidad de absorber sus palabras a nuestra manera. Por tanto, lo que surgirá no es el pensamiento de Camatte, sino lo que hemos entendido de él, a partir de las conversaciones y de sus escritos.

En este empeño, no podemos sino partir de los lugares que Jacques eligió habitar. Una campiña, entre Toulouse y Burdeos, apenas antropizada, con pueblos antiguos situados en su mayoría en laderas, viñedos, campos y muchos bosques. Lugares que los inevitables centros comerciales que aparecen aquí y allá aún no han desfigurado. Una campiña caracterizada por los típicos ríos franceses que, para encontrar su camino hacia el mar, serpentean en numerosos y amplios meandros, que transmiten una sensación de gran calma a quienes observan el paisaje desde lo alto. Junto a los ríos, una red de canales con un sistema de esclusas los hace navegables incluso para embarcaciones de cierto tamaño y, al mismo tiempo, ralentiza su marcha. Pero esto, en esos lugares, no parece ser un problema.



Para llegar a la zona, antes de entrar en el interior, pasamos por lugares famosos y abarrotados a lo largo del Mediterráneo, los destinos vacacionales de la Costa Azul, por la autopista, lo que contribuyó al contraste con la tranquilidad del interior: incluso los picnics familiares -nos dimos cuenta a la vuelta- allí tienen lugar en parques bien equipados, alrededor de enormes estaciones de servicio de la autopista, como si ni siquiera en los ratos de ocio al aire libre uno pudiera alejarse de los colosos del consumo.

Después de bordear Carcasona, en la región de la herejía cátara, ahora plagada de gigantescas torres eólicas, llegamos a última hora de la tarde a la zona de Jacques, convencidos de que divisaríamos fácilmente su casa. En lugar de eso, nos vimos obligados a dar un largo paseo subiendo y bajando hermosas colinas, hasta que llegamos a nuestro

destino no sin cierta dificultad, pero contentos de haber aplazado el viaje, previsto para enero, hasta el luminoso abril.

La casa donde vive Camatte con su hija, su pareja y su pequeño, y que él ha bautizado *"Domaine de la certitude"* [Dominio de la certeza] (Jacques, aunque no cree en Dios, es para mí un hombre de fe), fue una primera sorpresa comparada con la idea que yo me había hecho de ella. Imaginaba el acomodado buen retiro de un intelectual anciano dedicado a los libros y, si acaso, a la jardinería, pero en su lugar encontramos una granja esencial, rodeada de vegetación, con varios cuerpos separados a cierta distancia unos de otros, lejos de núcleos habitados e incluso de propiedades vecinas. Antaño sede de un centro ecuestre, pero quizá antes de eso fuera otra cosa, el complejo ha sido parcial y pacientemente restaurado por el propio Jacques. En parte porque la obra está siempre, por así decirlo, en curso. En uno de los edificios, donde se suele comer, hay una gran chimenea y en el centro de la sala una vieja cocina de leña. El tosco fregadero de piedra gris me recordó al de la casa de mi infancia, cuando mi padre lo llenaba para navegar en una pequeña lancha a motor propulsada por alcohol. ¡Juguetes de época! En el edificio principal está el reino de Camatte, su estudio, con innumerables alfombras sobre un tosco suelo de hormigón. En las paredes hay montones de libros, muchos en italiano, lengua que habla muy bien, entre otras cosas por la especial relación que mantiene con nuestro país desde su militancia en el grupo de Bordiga y luego por su asociación intelectual con Giorgio Cesarano, Gianni Collu, Joe Fallisi y Piero Coppo; una cantidad de apuntes, revistas, etc., entre las que encontré *Umanità Nova,* la antigua revista de la FAI, la histórica Federación Anarquista Italiana de Carrara, a la que está suscrito.



A un lado de la casa hay un cobertizo abierto con el tractor y los aperos de labranza. Alrededor de la casa, o más bien de las casas, hay varias hectáreas de terreno, en parte sembrado de árboles frutales y no frutales, plantados personalmente por Jacques según un

criterio preciso de promiscuidad, en parte utilizado como huerto según la técnica de la permacultura, y una gran parte dejado como bosque. También hay un manantial y un estanque alimentado por él, que visitamos durante una excursión en una tarde clara y soleada. La impresión, y no sólo la impresión, es de una sobriedad rústica, que apunta deliberadamente a lo esencial: una necesidad que Camatte siempre ha sentido como propia, y que también ha sido un leitmotiv de su trabajo teórico.

Cuando llegamos, Jacques aún no estaba allí, como nos había advertido con antelación, ni tampoco la familia de su hija, ausente durante unos días. Llegó poco después en un viejo Citroën GS de los años 80, un poco destartalado pero eficaz. En cuanto a la casa, mi imaginación, evidentemente poco original, me engañó. Pensaba en un señor de unos ochenta años, mayor y ya estático, pero en su lugar he aquí a un hombrecillo de largas canas, pero de aspecto todavía vigoroso, que nos revela que vuelve de un taller de artes marciales. Más tarde nos enteramos de que todavía le gusta correr por el campo. Una vida plena, la de Jacques, tanto intelectual como práctica, materialmente; plena pero no frenética ni compulsiva. Por lo que pude percibir, diría que, al contrario, incluso tranquila, en el sentido de que las distintas actividades parecen amalgamarse espontáneamente, de acuerdo con los ritmos de la naturaleza, en un continuo en el que Jacques se mueve con desenfado. Hay una cosa, hablando con él, que me llamó la atención. Habla de sus planes de futuro (seguir renovando casas, plantar más árboles, ocuparse de la permacultura, continuar su trabajo teórico, sin olvidar su admiración por las mujeres) como si tuviera un tiempo ilimitado por delante, dando testimonio de una relación integralmente humana, libre pero organizada y consciente, entre las actividades cotidianas y un proyecto de vida. Se percibe que no hay dos entidades diferentes, por un lado el hombre Camatte y por otro la obra, con la que el primero entra en relación. El hombre y su actividad son la misma cosa. El hombre es su obra, plenamente penetrado en ella, plenamente identificado con ella. La mente no puede sino ir, entonces, a ese pasaje de las *Notas de Marx sobre James Mill* que Camatte cita en su *El Capital Total* y que ya hemos reproducido en *Los marxistas antimodernos.*

> Suponiendo que hubiéramos producido como hombres: cada uno de nosotros en su producción se habría afirmado doblemente a sí mismo y al otro. Yo habría 1) objetivado en mi producción mi individualidad, su distintividad, y así tanto durante la actividad habría gozado de una exteriorización individual de la vida, como en la contemplación del objeto habría disfrutado del gozo individual de conocer mi personalidad como potencia objetiva, sensualmente contemplativa, y por tanto sobre toda duda sublime. 2) En tu disfrute o uso de mi producto, yo tendría inmediatamente el goce, tanto de la conciencia de haber satisfecho en mi obra una necesidad humana, como de haber objetivado al ser humano y así haber procurado su objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 3) de haber sido para ti el mediador entre tú y el género, así de ser conocido y sentido por ti como complemento de tu propio ser y como parte necesaria de ti mismo, así de saber que me has confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 4) de haber creado inmediatamente en mi exteriorización individual de la vida, así de haber confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadero ser, mi ser humano, común (*mein menschliches, mein Gemeinwesen*) (Marx 1844).

Un trabajo, por supuesto, no alienado como el moderno subsumido bajo el capital y funcionalizado al movimiento del valor. Es un trabajo libre, propio del homo gemeinwesen, el que Camatte ha construido para sí mismo, compatible con nuestro entorno social y económico actual, un entorno muy distinto de ese communidad-gemeinwesen en el que insiste en sus estudios, en el que sólo la individualidad también puede finalmente redesplegarse emancipada del capital y del valor. Leemos en Glossaire:

> Gemeinwesen se presenta así como la totalidad de los individuos, la comunidad que resulta de sus actividades en la naturaleza y dentro del mundo creado por la especie, que al mismo tiempo la engloba, dándole su naturalidad (indicada por wesen), su sustancia como generalidad (indicada por gemein), en un devenir (wesen) (Camatte 2016).

Si en 1968 Camatte podía escribir que

> [...] la cuestión de la comunidad es la cuestión central del movimiento proletario. De manera sintética, se presenta así: a) Comunidad humana primitiva. b) Destrucción de ésta con el desarrollo de dos movimientos, el del valor y el de la expropiación de los hombres. c) Formación de la comunidad material con la fusión de los dos movimientos antes separados: capital-valor en proceso. d) Comunismo científico, la comunidad humana redescubierta, que integra todas las adquisiciones de los períodos anteriores (Camatte 1968: 231),

ha abandonado ya todas las ilusiones sobre el comunismo científico y la lucha de clases. "De todos puede salir algo positivo, incluso de los que tienen ideas muy diferentes", repetía en nuestras conversaciones. Además, en sus escritos más recientes, escribe a menudo "no tengo enemigos", no porque no haya opresores y oprimidos, sino porque los primeros también son parte funcional de la dinámica del Capital y, en última instancia, sufren la misma pérdida de naturalidad que los segundos. En *Sommossa* [Motín] leemos:

> 'El proceso de la revolución está acabado y la dinámica de la lucha contra un poder que domina y tiende a estructurar la sociedad es que necesita de opresores y oprimidos para realizarse [...]. Los represores también intentan deshacerse de él, recuperar su naturalidad. Lo hacen reactualizando lo que han sufrido y reactualizando un mundo en el que hay enemigos. Por eso considero, como ya se ha indicado, que ya no hay que pensar que hay enemigos, de lo contrario se ratifica el mecanismo infernal [...] Esto implica abrirse a la represión que llevan a cabo quienes desempeñan el papel de represores, no para aceptarla, sino para eliminar un apoyo. De hecho, respetar su orden no obstaculizará en absoluto el fenómeno de disolución que quieren evitar, por miedo a una amenaza inconsciente, pero no

> podrán utilizar a hombres y mujeres, situados fuera de su esfera, como soportes de culpabilidad que les permitan disimular, ocultarlo todo (Camatte 2005).

En las largas charlas nocturnas al calor de la estufa de leña o en su amplio estudio, mientras fuera se desataban rápidas pero intensas tormentas procedentes de las perturbaciones atlánticas desbloqueadas por los relieves montañosos y la temperatura descendía bruscamente -para dar paso al sol de la mañana en una alternancia de condiciones climáticas inusual para nosotros-, nos repetía que un largo periodo de la historia había llegado a su fin. El Homo sapiens se separó del resto de la naturaleza y rompió la continuidad de la especie con el cosmos, perdiendo su naturalidad, y con ella la naturalidad de la comunidad-gemeinwesen. Al mismo tiempo, sin embargo, siempre intentó reconstituir esa continuidad, ese vínculo, a través de la cultura en sus diversas manifestaciones.

> Es la época del nacimiento real de la cultura, que se basa en la idea de la necesidad de la intervención de la especie. Se toma conciencia de la separación del hombre de la naturaleza, pero se intenta mantener un fuerte vínculo con ella, de ahí la afirmación cada vez más poderosa de la cultura. (Camatte, 1987)

La religión, el arte, el estado, la ciencia, la economía, han tenido la doble y contradictoria función, por un lado de permitir a la humanidad un posible equilibrio, de recuperar el sentido de su vida, pero por otro lado también han ocultado, escondido, la negatividad de la ruptura y sus consecuencias tanto sociales como individuales. Esto ha marcado el deambular de la humanidad, y funda lo que llama la enfermedad de la especie (speciosis) y de los individuos (ontosis).

"Pero", preguntamos a Jacques, "¿habría sido posible una historia humana diferente? Es decir: ¿por qué el homo sapiens interrumpió la continuidad con el resto de la naturaleza y la comunidad en la que vivía y con él nacieron primero el valor y luego el capital, con su secuela de procesos represivos y de horror, como usted suele definir la trayectoria histórica de la humanidad?".

A partir de su respuesta, en algunos aspectos sorprendente pero intuible a partir de sus escritos, también se puede comprender mejor la evolución de su pensamiento, que le llevó a decretar el fin de toda hipótesis revolucionaria, por así decir, clásica, y a la afirmación, en algunos aspectos inquietante, de la necesidad de escapar a la lógica amigo-enemigo. La ruptura con el resto de la naturaleza, la discontinuidad con ella, dice Camatte, fue efectivamente una elección hecha por el hombre, pero una elección dictada por una amenaza objetiva que se cernía sobre la especie, la de su extinción debida a acontecimientos naturales (sequías, inundaciones, glaciaciones, con la consiguiente disminución de las posibilidades de alimentación del recolector original) y también por la presencia de depredadores de los que defenderse. Jacques, después de haber visto un águila real remontando el vuelo desde un majestuoso abeto mientras pasábamos en coche, mencionó también las grandes rapaces que solían abalanzarse sobre los recién nacidos.

> El Homo sapiens se funda mediante el rechazo de la naturaleza percibida como amenazadora. Tal rechazo conlleva la represión de la naturalidad (designada por algunos como lo que es salvaje) en todo hombre y mujer (Camatte 2005).

Primero la caza con su tecnicismo (que, sin embargo, no alteraba fundamentalmente el territorio), luego sobre todo la agricultura y la ganadería (que crean un desequilibrio permanente entre las especies y el medio ambiente) no sólo llevaron al hombre a creer que debía intervenir cada vez más masivamente en la naturaleza para mejorarla según un criterio productivo, sino también a creerse superior a las demás especies y con derecho a dominarlas. Esto es lo que primero permitió pensar el valor, pero luego también la apropiación privada de trozos de la propia naturaleza, el surgimiento del capital, las clases, la opresión, etc. Fue, pues, un proceso que se dio espontáneamente y no por la intención unilateral de unos pocos.

Ahora bien, el capital, en su largo proceso histórico, primero llegó a totalizarse, es decir, a subsumir toda otra expresión de la vida humana, induciendo al hombre a pensar su humanidad como una partícula del capital (antropomorfosis), pero luego, en una imparable huida hacia adelante, también a suprimirse autonomizándose de su base misma (la producción y el trabajo vivo), para manifestarse cada vez más como proceso de circulación y como capital autogenerador, y así como pura representación y abstracción, conservando su forma. Esto explica otra de las afirmaciones de Camatte sobre "la muerte del capital", y también el hecho de que ya no pueda disfrazar su esencia, convirtiéndose en pantalla de aquellas formas que el hombre se ha dado a sí mismo en un intento de reconstituir la continuidad perdida con el cosmos. Sólo al final de este movimiento puede desenmarañarse por fin su mecanismo represivo y surgir un nuevo posible. Hoy", dice Camatte, "vuelve a ser concebible una reconstitución no efímera de esa continuidad con la naturaleza interrumpida durante milenios, y no tendría sentido buscarla contra nadie, ya que todos somos participantes activos en esa dinámica". No tengo enemigos" tiene este sentido de universalidad.

Acostumbrados a leer a Marx en clave progresista y evolutiva, lo que no es en absoluto ilegítimo, la pretensión de Jacques de sentirse marxista, aunque crítico, y aunque aspire a ir más allá del propio Marx, resulta un tanto desconcertante; sin embargo, esta pretensión parece correcta si consideramos la obra de Marx en su conjunto y en sus contradicciones, ya que Marx sí escribió:

> 'Los pueblos entre los cuales [la producción capitalista] ha tenido su mayor aparición en Europa y en los Estados Unidos de América sólo aspiran a romper sus cadenas sustituyendo la producción capitalista por la producción cooperativa y la propiedad capitalista por una forma superior del tipo arcaico de propiedad, a saber, la propiedad comunista,

y también

> Un hombre no puede volver a ser niño sin volver a la infancia. Pero ¿no se regocija en la ingenuidad del niño, y no debe él mismo aspirar a reproducir, en un nivel superior, la sinceridad del niño? ¿Por qué la infancia social de la humanidad, en el punto más hermoso de su disolución, no ejercería, como una fase que nunca ha desaparecido, una atracción eterna? (Marx 1857)

Y no sólo eso: en un momento dado Marx también pensó en la posibilidad de que Rusia se saltara la fase capitalista y pasara al comunismo sobre la base de la antigua comunidad rural rusa. En su respuesta a una carta que le envió Vera Zazulich, exponente del movimiento Narodniki, Marx escribió el 8 de marzo de 1881

> "En este movimiento occidental se trata, pues, de la transformación de una forma de propiedad en otra forma de propiedad privada. Con los campesinos rusos, por el contrario, su propiedad común debe transformarse en propiedad privada". El análisis dado en *El Capital* no ofrece, pues, razones ni a favor ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que he hecho de ella, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es la base de la regeneración social en Rusia; pero para que funcione como tal, sería necesario, en primer lugar, eliminar las influencias deletéreas que la asaltan por todas partes y, después, asegurarle las condiciones normales de un desarrollo espontáneo.

Y, de nuevo con respecto a la antigua comuna agrícola rusa, Marx también afirma que, en virtud del hecho de que cada campesino posee su casa y su patio individuales y de que la tierra cultivable, aunque sigue siendo propiedad comunal, se divide periódicamente entre los miembros de la comuna campesina, ésta es compatible con el desarrollo de la individualidad.

El pensamiento de Camatte, pues, está en la línea de un Marx deliberadamente olvidado, en la medida en que adorna la posibilidad -inédita para los progresistas de toda laya- de que el capitalismo no sea una etapa obligatoria y universal en la sucesión de los modos de producción, sino que el comunismo podría haber surgido directamente, como por ejemplo en Rusia, de la antigua propiedad colectiva de las comunas agrícolas que sobrevivieron al impacto de la modernidad capitalista.

Conversar con Jacques, en un contexto distendido pero lleno de sentido, fue desandar un pensamiento enraizado en su vida, atento a lo cotidiano y abierto al futuro. La rigurosa coherencia de sus razonamientos sostenía la narración, la confianza, el diálogo, y nos esperaba más adelante, en los momentos de recapitulación teórica, de referencia puntual a los textos.

Si sólo podemos dar cuenta de ello aquí, nos queda la percepción de la profundidad humana, de su tensión por verificar las ideas en la vida, por no renunciar, en nombre de la utopía, a la confrontación cotidiana con la realidad.



Una de las teorizaciones importantes de Camatte es la de la ontosis, la enfermedad que afecta a los individuos en virtud de lo que él llama el proceso de domesticación, es decir, la represión parental de la naturalidad en los niños: la operada por los padres, para adaptarlos a un mundo que ya no está en sintonía con la naturaleza, pero también la represión de las mujeres por parte de los hombres y cualquier relación de algún modo referible a la dialéctica siervo-maestro.

Jacques relató algunos episodios de su vida de maestro, en particular la forma en que consiguió rehabilitar a un chico muy problemático sin recurrir a su autoridad formal de maestro, represiva en sí misma, sino apelando al espíritu cooperativo y solidario de la naturalidad inherente a todo ser humano. Integrando sus palabras con lo que podemos leer en Surgimiento y devenir de Ontosis[1], podemos hacernos una buena idea de su pensamiento, y también de las problemáticas que, en nuestra opinión, presenta. Antes de nada, sin embargo, debemos despejar el campo de un posible malentendido interpretativo debido a algunas asonancias sólo aparentes con conceptos que estamos acostumbrados a oír repetir con frecuencia.

Para Camatte, el fin de la represión paterna y la domesticación de los niños no significan en modo alguno la liberación de todo deseo hacia un goce perdido y compulsivo, ni la ausencia de límites, ni una confusa combinatoria sexual como manifestación natural de una naturaleza humana que no existiría en sí misma, o peor aún la exaltación de una supuesta naturaleza a la manera de Sade, no casualmente elevado también por una parte de la

---

[1] (Camatte 2002). Este texto, traducido al italiano, consta de dos partes separadas, "Inicio de la ontosis" y "Devenir de la ontosis", estructuradas en tesis numeradas. Las referencias que siguen, a menos que se indique lo contrario, se refieren a "Devenir ontosis".

izquierda a la condición de adalid de la liberación del individuo de los grilletes de la civilización. Por el contrario, todo esto también forma parte de la pérdida de sí inherente a la ontosis y es funcional al valor y al capital: en Devenir Ontosis, (tesis 118) leemos: "El elemento unitario de la especie se manifiesta en la pareja hombre-mujer", y sólo por una desviación, una inversión y una inversión

> que la pareja se afirma como el soporte del antagonismo, de la laceración, como el soporte de la repetición forzada fundamental de la laceración-separación de la madre [...] y no la unión íntima en la que el hombre, la mujer, mantienen su individualidad y todo su poder.

Todo el texto, por otra parte, es una condensación de conceptos psicoanalíticos (proyección, regresión, dependencia, defensa, resistencia, transferencia, etc.) inmediatamente familiares para quienes tienen cierta familiaridad con un conjunto que no apunta reductivamente a la adaptación del sujeto, sino que le propone remontarse a sus traumas, para revivirlos, descodificarlos y liberarse así de sus consecuencias o, al menos, adquirir conciencia de sí mismo y de sus propios modos de funcionamiento.

El pasaje anterior sobre la individualidad del hombre y de la mujer nos permite introducir otros argumentos de Camatte que, aunque no están exentos de ambigüedad, van en contra de la corriente dominante, que desearía que no hubiera más papeles o funciones distintos entre el hombre y la mujer, o entre el padre y la madre. En la tesis 108, leemos de hecho que *"el establecimiento de ontosi"*

> se realiza con el establecimiento de roles, y esto muestra en su mayor parte la especiosis. Esta última está de hecho relacionada con la separación de los sexos: la fundación de la madre y el padre, así como la fundación del niño como objeto disputado y signo de poder (matriarcado y patriarcado).

El significado de estas afirmaciones se aclara en tesis posteriores. En particular en la número 115 leemos:

> El devenir del capital y el devenir de la virtualidad conllevan la evanescencia de los roles: la mujer tiende a ser liberada (desposeída) de la maternidad y se convierte en guerrera; el hombre puede planear realizar el fantasma de parir y pierde la prerrogativa de protector, de guerrero, al tiempo que tiende a perder también el rol de aquel que separa al niño de la madre para iniciarlo en la esfera de la cultura. La evanescencia de los roles, ligada a la autonomización de las funciones y determinada por una creciente separación de la naturaleza, deja el campo abierto al funcionamiento de un mecanismo de educación-domesticación, mediado por diversas instituciones que intervienen cada vez más precozmente en la vida del niño

mientras que en el 116 se afirma:

> La evanescencia de los roles conduce a una inmensa confusión, a una repetición forzada de la confusión original. De este modo, la especie se aproxima a aquello que determinó su especiación.

Así, el proceso de separación/especialización artificial aleja a los sexos de su naturalidad, que les confiere prerrogativas específicas (madre y protectora), frente a la intercambiabilidad/indiferencia a la que tiende la modernidad.

Las dinámicas ontosíquicas de la mujer/madre y del hombre/padre se entrecruzan y ambas acaban por derramarse sobre el niño, en términos de discontinuidad con la madre, de su rechazo de la naturalidad del niño y de ausencia del padre. Camatte, si define las características de la madre ontósica en términos de ambivalencia, ambigüedad, rechazo y a la vez posesividad hacia el niño, emanación de fascinación y a la vez de terror, identifica una ambigüedad paralela también en la figura paterna ontósica: "el padre reprime, separa y protege" (tesis 31a), ambigüedad redoblada por su ausencia durante el embarazo, en el nacimiento y en la primera infancia, "determinada por razones sociales y ontósicas". Entre ellas, "la transmisión al hijo de la separación sufrida en su primera fase de vida", y por tanto su

> incapacidad para acceder a la plena madurez como hombre. Inconscientemente, sigue siendo un niño en busca de su madre, y esto puede hacerle competir con su hijo. De ahí su ausencia aunque esté físicamente aquí y ahora. Si el hombre busca a la madre en la mujer, y se asegura de que se comporte como un niño, la mujer busca al padre en el hombre, pero, debido a su evanescencia, tenderá a criar al niño en él para que trascienda al padre ideal -especialmente para ella [...].

Con respecto al padre, Camatte expresa conceptos en parte afines a los de Franco Fornari, para quien el padre es el recuperador de la relación madre-hijo cargada de ambigüedad y el operador de la afirmación del código materno. También para Camatte, "el padre es el que permite, en realidad, que se produzca la continuidad entre el topos uterino y el topos externo", pero mientras que para Fornari la función paterna subsiguiente, esencial, es la de romper la simbiosis madre-hijo, que con el tiempo se vuelve mortífera, para Camatte esa función de separación, que atribuye a la lucha entre los sexos, se equipara a la justificación del "topos externo dominado por la represión social". Y es debido a esta separación que, argumenta en la tesis 113, "los hombres han abandonado su participación en la generación del hijo". Esto conduce, por una parte, a una sobrecarga para la mujer que se queda sola en la maternidad, pero también, para ella, a una justificación en su papel preponderante hacia su hijo y a la tendencia a "imponerse como el padre esencial".

Estos aspectos de los estudios de Camatte son de gran interés y actualidad, aunque presenten elementos que no son fáciles de interpretar: con respecto a la figura paterna, de hecho, no está claro si el papel de separador (inevitable en este punto la referencia a Claudio Risè, que en *El padre el ausente inaceptable*, identifica en la herida paterna un momento esencial de crecimiento) y de operador del acceso del hijo a la cultura y a la vida social es positivo o negativo. Al fin y al cabo, se trata de un problema que se plantea con respecto a la cultura en su conjunto, que parece negativo en sí mismo como manifestación de la ruptura de la continuidad con la naturaleza, pero positivo como intento de recuperar la continuidad perdida. En cualquier caso, cabe destacar la atención que Camatte presta a los movimientos masculinos que sitúan la paternidad en el centro de sus reflexiones, aunque critica cualquier planteamiento de lucha contra las mujeres, ya que en su lugar "se trata de tomar conciencia de una dinámica aberrante, que concierne a los dos sexos, y que hay que abandonar".

Abandonando la dinámica de la lucha contra algo o alguien, Camatte la extiende con coherencia a la relación padre-hijo. No se trata de culpar a los padres y a las madres, de juzgarlos, de perdonarlos o condenarlos, ni de preconizar una lucha contra ellos. Esto también inhibiría la posibilidad de su liberación. Se trata más bien de salir de un proceso que tiende a reproducirse/reproducirse con la sucesión de las generaciones, porque se transmite de una a otra.

Una clave para comprender el pensamiento de Camatte es el concepto de naturalidad. Si se deja que se manifieste libremente, conduce al desarrollo psíquico de la individualidad en armonía con la comunidad, no contra ella o a pesar de ella. En la tesis 39 leemos que

> la teoría ontosíquica postula que el niño no tiene límites, lo quiere todo, es insaciable, etc., pero si se está en continuidad, no hay problema de límites: se percibe exactamente dónde se está, pues se está posicionado en el continuo, como aquello que emerge dentro del fenómeno de la vida.

El mundo, la naturaleza, el cosmos, constituyen así un continuo en el que cada ser puede encontrar su lugar en armonía con los demás seres y especies, sin que ello presuponga un sesgo jerárquico de superioridad/inferioridad. Si se aplicara a la relación entre padres e hijos, esta concepción no daría lugar a la eliminación o superación de la paternidad y la familia *tout court* [En absoluto], sino a su ubicación en un orden social cooperativo más amplio, en el que la familia mononuclear se convertiría en la manifestación particular de una matriz cósmica. No sería, por tanto, el momento originario del que surge la comunidad por agregación, sino una emanación de ésta, supuestamente predestinada a aquélla.

No se plantea la cuestión del bien y del mal, ya que esto no se presupone ni es innato en el homo sapiens, sino que es el resultado del proceso ontosico que (tesis 128) 'determina las diferentes formas de violencia y las aptitudes para expresarla, para llevarla a cabo: por ejemplo, la maldad'. Sin embargo, tampoco se trata de teorizar (tesis 135) una inocencia o bondad originarias: "En cambio, se producirá una dinámica natural que no mostrará ninguna moralidad".

También la relación sexual debe contemplarse desde una perspectiva que va más allá de la mera individualidad presupuesta, desvinculada de cualquier determinación que la preceda: en la relación sexual, el hombre y la mujer pueden percibirse no como átomos o partículas neutras, sino como parte de un orden cósmico natural que los trasciende:

> Con esto, ciertamente no sostengo que cada vez que hagamos el amor debamos pensar o pensar en la procreación, pero no debe ser una posibilidad a realizar sólo cuando lo deseemos. Si se disocia, será difícil experimentar en el momento deseado toda la dimensión específica, paleontológica y cósmica del acto sexual que se desarrolla en el desdoblamiento-apertura procreativo. [...] El peligro de una reducción a partículas neutras es muy real, ya que desde diversos horizontes se propone en última instancia suprimir la procreación (lo que permitiría una liberación completa de la mujer y del amor). [...] ¿Pero de qué manera procrear, parir, amamantar, no podría ser una manifestación positiva? Esta emancipación-liberación es un expolio, una reducción del ser humano a mero soporte de diferentes funciones que se le pueden injertar y que podría manipular fuera de él... [...] La emancipación-liberación es un proceso interno del capital [... La dinámica de la liberación es la de la fragmentación; la liberación sexual es la pulverización del amor como proceso total de la vida humano-femenina [...] estar en contra de la procreación es como estar en contra del trabajo; es querer ser finalmente desposeído de la vida y de la actividad; el capital tendiendo en última instancia a realizar una comunidad sin seres biológicos humanos y sin actividad biológica humana.

En cuanto a las mujeres, si hay en Camatte un subrayado de la subordinación histórica a los hombres, también parece pertinente una lectura de las relaciones de género distinta de la puramente represiva. Camatte, por ejemplo, valora como factor de exclusión la prohibición a las mujeres, generalizada en casi todas las civilizaciones, de portar armas. Pero ¿no es también un signo de hasta qué punto se valoraba a la mujer, considerada tan valiosa que se reducía el riesgo de ser asesinada, hasta el punto de que la única vida considerada siempre prescindible era la del hombre, en la guerra o en el trabajo? ¿Y no es una señal de que todas las civilizaciones, como admite Jacques, han visto en la mujer el símbolo de la preservación/continuidad entre generaciones, es decir, de la vida, por su capacidad de procrear, mientras que es el hombre quien se presta a los procesos transformadores, en sí mismos ni positivos ni negativos? Y, si esto es así, y si la ruptura con la naturaleza se debió a una medida de autoconservación de la especie, ¿no es esta ruptura/transformación que Camatte parece imputar a los hombres - "todo lo que se ha producido desde hace unos tres mil años (el arco histórico del capital) se debe a la actividad masculina (1978)- lo que salvó a la humanidad? También aquí detectamos un núcleo problemático en la visión camattiana: si las mujeres han gozado de una protección especial, también han sufrido un estatus subordinado al de los hombres y, por tanto, al margen de

cualquier condena ontológica de lo masculino como opresor en sí mismo, necesitamos comprender el significado y los motivos más profundos de este despliegue de la historia.[2]

Jacques insiste a menudo en la necesidad de reducir la superpoblación[3] y, en su visión, esto podría ocurrir, una vez más, cuando la comunidad humana se reconstituya y la especie encuentre su propia estabilidad, incluida la demográfica, liberada de cualquier idea de aumento del número como afirmación de poder o como sustituto de la inmortalidad. En esto, a pesar de que el tema es el mismo, la perspectiva de Camatte es antitética a una realidad dominada por el globalismo y la eugenesia de la ONU. Mientras Camatte capta el elemento cuantitativo como dinámica espontánea de la especie en la recuperación de los valores humanos, de solidaridad y apertura a la vida, ese mismo dato cuantitativo es leído por el globalismo enteramente desde la perspectiva de la compatibilidad con el desarrollo capitalista y hedonista. De ahí que, mientras Jacques se pronuncia con firmeza contra el aborto, la inseminación artificial y la selección de la especie, como métodos directamente derivados de la dinámica de la especie de la artificialización y la abstracción de la vida, esos mismos métodos son, en cambio, propagados obsesivamente e incluso impuestos por las grandes agencias de la ONU.

Estas contradicciones, propias de una extrapolación extrema más allá de los límites de la utopía, se resuelven en la fe sincera, convencida y profunda de Camatte en la humanidad, en la anticipación visionaria de un comunismo fundado en la espontaneidad y el amor, no muy distinto del comunitarismo cristiano de los orígenes. Tal vez, al leer estas palabras Jacques no se reconozca, porque no es creyente y porque su pensamiento es que en la comunidad y el homo gemeinwesen no habría necesidad de un Dios trascendente. Y al fin y al cabo, la filosofía, el Estado, el arte y la ciencia, es decir, la cultura en sentido amplio, también habrían surgido por la ruptura de la continuidad con el resto de la naturaleza. Cabe preguntarse qué habría sido de estas expresiones humanas, que han alcanzado las más altas cumbres junto con los más profundos abismos, si la antigua comunidad no se hubiera disuelto. En cualquier caso, Camatte no considera en absoluto que la religión sea una maldición. Al contrario, es para él un intento de reconstituir la continuidad perdida estableciendo un vínculo comunitario: pero tal vínculo (recordemos el viejo lema anarquista "Ni Dios, ni Estado, ni siervos ni amos"), adherido a la naturalidad, no es una expresión de omnipotencia, de autocreación, ni una suma de individualismo desenfrenado. Es una utopía generosa, en virtud de una concepción del hombre y de la naturaleza abierta a la esperanza

---

[2] En La cuestión masculina hoy (2014), destaqué la hipótesis planteada por Britton Johnston (2013), a partir de las ideas de René Girard, según la cual el patriarcado surgió en las primitivas culturas agrícolas matriarcales (incluso para Camatte, la primera fase de la agricultura, aquella en la que aún no se había inventado el arado, tenía una impronta femenina) como respuesta a la crisis mimética generada por la indiferenciación cultural producida por el principio femenino. Para Johnston, por tanto, en las bases de la dominación social masculina no habría peligros materiales sino culturales, precisamente en el hecho de que el conjunto de características femeninas, afectividad, atención, confianza, cuidado maternal, empatía, etc., aunque esenciales para el crecimiento y la vida humana, tienden al mismo tiempo a borrar fronteras y diferencias. Es la indiferenciación, para Girard, lo que produce la violencia caótica y destructiva del comportamiento mimético. Los individuos son llevados a desear para sí mismos lo que otros desean, y a utilizar la violencia para obtenerlo, poniendo así en peligro la supervivencia de la sociedad. En este sentido, para Johnston, "para la cultura, el patriarcado se convierte en el medio de supervivencia".

[3] Lo que en sí mismo tiende a eternizar la amenaza de la escasez, y constituye así un factor que justifica y refuerza el impulso especista de escapar de la naturaleza dominándola o "mejorándola".

y a los interrogantes sobre el origen y el sentido de la vida humana. Es una utopía que parece razonable hoy -quizá más que ayer- porque la renuncia a la razón y el sometimiento de la humanidad a las fuerzas ciegas del capital pervertido hacen la vida miserable, oprimida e insegura a millones de seres humanos, en detrimento de los mitos del progreso. Lo intenta personalmente escapando de los mecanismos y formas de pensar y relacionarse de la sociedad total del capital, y me parece que lo consigue en gran medida (la que es posible aquí y ahora). En esencia, Camatte da contenido a su idea de que es necesario "situarse fuera de este mundo", pero la cuestión es si esto sería replicable para la gran masa de seres humanos y cómo. También aquí el complicado discurso queda abierto y problemático. La respuesta de Camatte puede comprenderse en algunos pasajes al principio de *Inversión y desenredo*:

> La percepción plena de la inversión es un fenómeno breve en su inicio, pero que necesitará muchos años para desplegarse. Lo que impone no es simplemente un ir en sentido contrario, y la necesidad de comportarse en consecuencia, pues su realización implica un desvelamiento a través del cual tuvo lugar, y su despliegue a partir de él, operando de manera radiante, favoreciendo una afirmación, una manifestación en el seno de la naturaleza, en el seno del cosmos. [...]
>
> La inversión es impuesta por los hechos y surge espontáneamente (fenómeno no voluntario, sino consciente), pero tras una larga maduración, en gran parte inconsciente y, a partir de ahí, se despliega el desvelamiento de todo lo que había sido enmascarado, velado, ocultado [escamoté] en el curso del camino anterior. En 1974 afirmé que el proceso revolucionario había terminado y señalé que el proceso de liberación podía desembocar en una vasta desposesión, que el resultado de las revoluciones consistía en última instancia en reforzar el fenómeno de la represión, de ahí el poder existente, ya que luchar de nuevo contra él le da más estabilidad al proporcionarle apoyo. El fenómeno de la revolución ensalzado por marxistas y anarquistas, en lo que se refiere a la zona occidental, ya no era eficaz para una dinámica de liberación-emergencia, por lo que la solución era, para no ser únicamente presa de la represión y contribuir a su eternización, abandonar este mundo.

Así pues, Camatte no espera la catástrofe apocalíptica ni se prepara para ella. Siempre puede ocurrir de forma natural (una guerra atómica, o un crack financiero devastador, por ejemplo) pero no la da por descontada y sobre todo no la desea por el inmenso precio que tendría. La cuestión es que la catástrofe ya ha ocurrido, in illo tempore. El hecho nuevo, para Camatte, es que hoy fracasan todos los intentos de restablecer la continuidad, aunque sea de las formas parciales e inciertas del pasado (religión, Estado, cultura, etc.). Esto es negativo porque deja a la humanidad aún más en la incertidumbre y el desasosiego, etc., pero al mismo tiempo positivo porque permite lo que él llama el desentrañamiento del mecanismo especiosico/ontosico, y abre así un posible, Un posible de verdad, no una certeza granítica, una esperanza en la que cree porque cree en la humanidad.

"Abandonar este mundo", "vivir como si", frases que Jacques utiliza a menudo, no son meras expresiones lingüísticas, sino un programa de vida real, cuyo significado, sin

embargo, es necesario aclarar. No significan prepararse para vivir después de la catástrofe, sino vivir como si ya se estuviera en la comunidad humana. De ahí su "no tengo enemigos". La representación del enemigo, escribe a menudo, sería partidaria del poder especiosófico y ontosófico, que, por el contrario, debe estar desprovisto de toda coartada. Se trata, me parece, de una visión utópica (en el buen sentido) y profética, que a nuestros ojos parece casi "sobrehumana" (no a la manera de Nietzsche), pero que en su visión es en cambio simplemente natural, y cuyo acceso es posible para todos.

También en un plano concreto, Camatte insinúa algunas soluciones prácticas que permitirían invertir y abandonar este mundo:

> La teoría del decrecimiento, la voluntad de extender la solidaridad con la economía solidaria y las experiencias comunitarias destinadas a limitar el individualismo como el coche compartido, la tendencia a establecer la gratuidad, la práctica de los sistemas locales de intercambio (SEL), las Asociaciones para el Mantenimiento de la Agricultura Campesina (A-MAP), la agricultura en la ciudad, la percepción de la debilidad de las relaciones afectivas, el cuestionamiento de la racionalidad, la afirmación de que otro mundo es posible, que ya no se trata de conquistar el poder, etc, todo ello podría constituir elementos para una inversión.

Sin embargo, reconociendo que en Francia existe un serio movimiento antiglobalista que defiende la agricultura tradicional, liderado por Josè Bovè, también es necesario despejar el campo de posibles malentendidos. En Camatte, y por lo que respecta a Italia, podríamos citar las experiencias de Giannozzo Pucci y su Fierucola,[4] esas soluciones tienen sentido en la medida en que se inscriben en una visión del mundo coherente a todos los niveles. La economía solidaria, la creación de circuitos económicos alternativos al mercado capitalista, la agricultura practicada con métodos tradicionales, no pueden sino ir acompañadas de una visión comunitaria en términos de relaciones sociales, visiones culturales y concepción del individuo. Es decir, lo contrario de las concepciones del movimiento no-global (y de la mayoría de los que adhieren a esas formas de economía alternativa), que cuestiona la globalización económica pero hace suyos los principios de la globalización jurídica y social en términos de derechos civiles e individuales, cayendo en una contradicción irremediable.

Las teorías de género, el derecho al aborto, la inseminación artificial, la eutanasia (por poner algunos ejemplos), son el resultado de la abstracción y artificialización capitalista de la vida, que pretende superar todo vínculo con la naturaleza y con cualquier concepción solidarista de la vida social en favor de la absolutización del individuo desvinculado de cualquier determinación comunitaria y relacional de la existencia. Camatte, muy claro sobre estas cuestiones, es consciente del problema cuando, después del pasaje citado anteriormente, escribe inmediatamente

[4] También queremos mencionar aquí la investigación práctica de Sergio Cabras: www.ecofondamentalista.it/autore.htm.

> pero me parece que los hombres y las mujeres buscan por encima de todo otras coberturas [recouvrements]. Así también, con la pretensión de un desarrollo duradero, se trata de enmascarar una preocupación por la obsolescencia de todo, y de la propia especie. Todo se retoma pero debe volverse duradero, adjetivo de la inquietud. Uno permanece en el marco mismo de la sociedad-comunidad y de su dinámica incluso cuando se trata de repensarlo todo. Del mismo modo, a menudo se espera la insurrección de las conciencias que en realidad son concentraciones de represión, y se busca la democracia ideal, la que en última instancia enmascara mejor la represión.

Y esto ocurre, no sólo por la dificultad intrínseca de hombres y mujeres para acceder a una dimensión verdaderamente otra de la vida, sino también por la extraordinaria capacidad del capital para apoderarse de las angustias de los hombres y convertirlas en su propio beneficio

> Si puede decirse que la revolución conservadora fue el resultado de un anquilosamiento [détournement] de la revolución, esto adquiere una magnitud aún mayor con la revolución innovadora [llevada a cabo por el capital (Ed.)]. Los revolucionarios son expulsados del futuro, que se convierte en propiedad y materia prima de la capitalización, de la virtualización, para los gestores de la represión.

A la tesis 144 Jacques escribe, en un pasaje que destella un cortocircuito entre la posmodernidad y los orígenes:

> El ser liberado es, de hecho, el ser original, con su proyecto de vida y, por tanto, su dimensión *Gemeinwesen*, que estaban enmascarados por el inmenso sufrimiento provocado por la ruptura de la continuidad. La dinámica liberación-emergencia, por tanto, no puede reducirse a una reexperimentación del trauma, a un sentimiento profundo de emociones en los diferentes niveles del individuo. La dinámica liberación-emergencia sólo puede ser completa y real si nos separamos del momento fundador inicial del sufrimiento, creador de la huella del apego y del bloqueo, y sólo si redescubrimos la continuidad, en nosotros mismos, con el ser original, así como con nuestros semejantes, con todo el proceso vital y, por tanto, con el cosmos

¿Cómo no pensar, entonces, en la génesis y expulsión del Paraíso Terrenal que, según el relato bíblico, fundó la humanidad tal como la conocemos?

¿Y cómo no identificar en los temas planteados por el no creyente Camatte, y en la forma en que los trata, similitudes con un pensador cristiano como Ivan Illich? Para Jacques, hemos visto, la confusión de los papeles paterno/masculino y materno/femenino conduce a la dinámica de la ontosis. Para Illich, en las sociedades preindustriales

> Cuando, desde la infancia, hombres y mujeres comienzan a comprender el mundo de dos maneras complementarias, desarrollan dos modelos diferentes de conceptualizar el universo. Un modo de percepción relacionado con el género corresponde al conjunto de herramientas y tareas propias de cada sexo. No sólo ven las cosas con matices diferentes, sino que aprenden desde el principio que todo tiene siempre otro aspecto.

En cambio, la sociedad industrial

> no puede existir si no impone ciertos supuestos unisex: el supuesto de que ambos sexos están hechos para el mismo trabajo, perciben la misma realidad y tienen, aparte de algunas variaciones exteriores insignificantes, las mismas necesidades. E incluso el supuesto de escasez, fundamental en economía, se basa lógicamente en este postulado unisex. [...] El sujeto sobre el que se basa la teoría económica es precisamente este ser humano neutro (Illich 1982).

Camatte sitúa el inicio de la dominación masculina en el momento del desprendimiento de la humanidad del resto de la naturaleza y la aparición del valor, mientras que Illich lo pospone a la sociedad industrial, estando primero en presencia de una 'complementariedad asimétrica entre los sexos', pero para ambos la posibilidad de un retorno a la armonía entre mujeres y hombres radica en el abandono de la lucha por el poder y el reconocimiento de la complementariedad, hasta el punto de que Illich, en el libro antes citado, podía escribir, refiriéndose a los EE.UU.

> Recientemente, las investigadoras han proporcionado una descripción sexista complementaria, un espejo femenino-sexista [...] Su interés se ha centrado principalmente en la forma en que las mujeres manejan los símbolos y las palancas del poder.

Pero lo más sorprendente es la similitud entre el *homo gemeinwesen* de Camatte y el hombre epimeteico de Illich. En Inversión y desvelamiento, Camatte escribe

> lo ocultado constituye el soporte de la nostalgia. Nostalgia de la comunidad y de la continuidad del hombre con la naturaleza. Mircea Eliade habla de unidad perdida, mientras que se trata de unión perdida

mientras que para Illich:

Desde la perspectiva del hombre que llegó a la luna, Prometeo pudo reconocer en la brillante y azul Gaia el planeta de la esperanza y el arca de la humanidad. Una nueva conciencia de los límites de la Tierra y una nueva nostalgia pueden abrir ahora los ojos de los hombres y llevarles a compartir la elección de Epimeteo, que se casó con Pandora y se casó con la Tierra. En este punto, el mito griego se convierte en una profecía esperanzadora, porque nos dice que el hijo de Prometeo fue Deucalión, el timonel del arca que, como Noé, resistió al diluvio y se convirtió en el padre de una nueva humanidad, que hizo de la Tierra junto con Pirra, hija de Epimeteo y Pandora. Así empezamos a comprender que, en realidad, el pythos que Pandora recibió de los dioses es lo contrario de una caja: es nuestro recipiente, nuestra arca. Ahora necesitamos un nombre para los que creen más en la esperanza que en la expectativa. Necesitamos un nombre para los que aman a las personas más que a los productos, para los que creen que

No hay hombres sin interés. Son sus destinos historias de planetas. Todo en un destino es singular, y no hay otro planeta que se le parezca.

Necesitamos un nombre para los que aman la tierra en la que todos pueden encontrarse.

Pero si alguien ha vivido desapercibido

- y se ha hecho amigo de ella -

entre los hombres ha sido interesante

incluso con su paso desapercibido.

También necesitamos un nombre para los que colaboran con su hermano prometeico en encender el fuego y forjar el hierro, pero lo hacen para aumentar su capacidad de asistir, curar y ayudar a los demás, sabiendo que

Todo el mundo

tiene un mundo misterioso

propio

y en él se encuentra el momento más bello

y la hora más angustiosa

sólo que no sabemos nada al respecto.[5]

Propongo que a estos hermanos y hermanas esperanzados se les llame hombres epimeteicos (Illich 1972).

---

[5] Las tres citas están tomadas del poema "Hombres" de Evgenij Evtusenko, en *Non sono nato tardi,* traducción de Ignazio Ambrogio, Editori Riuniti, Roma 1962.



Posdata sobre el tiempo

El tiempo es un invento

de hombres incapaces de amar.

(Jacques Camatte, El descubrimiento).

Camatte vuelve a menudo sobre la cuestión del tiempo y su invención. Para captar sus conceptos, nada fáciles, hay que partir de la idea básica, afirmada repetidamente en sus obras: cuando el hombre no vive separado de sus semejantes y de la naturaleza, sino en continuidad con ella, es capaz de acceder, aquí y ahora, a la eternidad, en el sentido de saber situarse espontáneamente con respecto a su continuo devenir. No se trata, pues, de vivir en un eterno presente escindido del pasado, ni en la angustia y el vacío provocados por la espera de un futuro tan anhelado como incierto y evanescente.

La espera, la incoacción, la dilación son fenómenos psíquicos implicados en la producción del tiempo. Se convierten en concreciones del tiempo, de un tiempo que es un modo de vida sufriente.

La espera induce a la abstracción de todo en la dinámica de obtener algo, situado en el futuro. Todo se desvanece, sólo queda la linealidad entre este momento y el venidero. Todo se vacía, sólo queda el tiempo, que se convierte en una prisión (Camatte 2012).

En un encuentro en Milán (2012, unas siete personas presentes, dice Riccardo De Benedetti, que filmó parte del mismo) Camatte pronunció estas palabras:

[...] la vida es alegría. Es el disfrute de vivir. De lo contrario, si no hay goce hay vacío: y esto sucede cuando necesito llenar todo lo que pasa y me encuentro con el tiempo. A este respecto, es extraordinario lo que escribe san Agustín sobre la cuestión del tiempo. Dice: "¿De dónde viene el tiempo?". Dice, por ejemplo: "El pasado es lo que ha sucedido y lo que me apremia, el futuro es lo que se espera". Así que siempre está esperando. Y lo terrible es que el tiempo viene del futuro y está... siempre esperando a ser visto, a recibir todo lo que normalmente debería recibir de una madre o un padre. Mientras que si acepto a mi hijo en su naturalidad, en su espontaneidad, en su concreción, en su inmediatez, en la medida en que no soy yo, pero evidentemente [...] está en mi continuidad biológica, entonces sí, ya no puede necesitar la creación del tiempo para dar un marco a su vida. ¿Lo comprenden? Es extraordinario este problema del tiempo planteado por [san Agustín]. Cuando se conoce un poco su vida y luego la vida de su madre, Monique, que fue realmente... ¡Ah! tuvo éxito... San Agustín es un producto de su madre. Es increíble. No digo esto contra las madres y contra las mujeres, eh....

Encontramos una crítica similar a San Agustín en Inversión y desvelamiento

La dinámica de separación del resto de la naturaleza ha llevado a la especie a vivir y concebir en función de lo separado y, por esta razón, a inventar el tiempo, instrumento para investigarlo y al mismo tiempo para reconstituir una totalidad. Es a través de su actividad de ser que separa, que en una lenta maduración se produjo el tiempo, sobre todo como soporte de las diversas laceraciones ligadas a los traumas sufridos, todos en relación con la separación. Esto se percibe muy bien en San Agustín, para quien la eternidad es un eterno presente al que se accede a través de la muerte. Para él, el tiempo expresa dependencia. Procede del futuro y éste resulta de la espera, mientras que el pasado del tiempo que se acumula, del que no podemos separarnos y que nos afecta constantemente. La eternidad, el eterno presente, se revela como el estado en el que no se ve amenazado, ya que no puede verse afectado, y en el que accede al goce más sublime, la contemplación de dios. Todo ello resulta de su reviviscencia del bloque, del que puede decirse que

> escapa produciendo el tiempo, instrumento manipulado por la representación, y sustituyendo la eternidad real, en la que todo es devenir, por una eternidad representada en la que todo está fijo. Gracias a esta sustitución escapa a la amenaza y accede a la seguridad porque, insisto, si la eternidad real se presenta como aquello que no está afectado [affecté], está constituida por múltiples afectaciones [affectations] siendo un perpetuo devenir.

Sin embargo, como para las otras invenciones de la cultura, el tiempo tiene un doble estatuto porque, así como permitió a Agustín asegurarse, gracias a él "la especie pudo vivir su errancia sin perderse, ya que fue el soporte de la activación de diferentes puntos de referencia" Se trata siempre, sin embargo, de formas de ajuste inciertas, provisionales, porque

> la continuidad sólo puede lograrse si redescubrimos la eternidad como marco y sustancia de la vida, como algo inmediatamente dado. Recíprocamente, vivir en la eternidad es vivir en la continuidad, acceder a la evidencia, a la plenitud y a la certeza, porque la eternidad corresponde a la expresión más profunda de la no separación (Camatte 2012).

Sólo así puede el hombre escapar también a la dinámica del capital que es, citando a Marx,

> "acumulación de tiempo; lo reabsorbe, lo absorbe (es posible tener ambos modos) y por ello se plantea como eterno [...] La eternidad -duración del valor en su forma de capital- sólo se postula a través de la reproducción que es a su vez doble: reproducción como mercancía, reproducción como dinero y unidad de estos dos procesos de reproducción" (Grundrisse, p. 539). Desarrollada desde el punto de vista de la sustancia, la eternidad del capital conlleva también la lenta desaparición de los hombres, es decir, tanto su fugacidad como su insignificancia. El capital despoja al hombre del tiempo (el elemento mismo de su desarrollo, según Marx), crea un vacío dentro del cual el tiempo queda abolido. El hombre pierde una referencia importante, ya no es capaz de reconocerse, de percibirse. Y el tiempo congelado se alza ante él.

En la nota cxxxv de la misma obra, Camatte observa:

> Un estudio del tiempo y de sus diferentes concepciones rebasaría los límites de nuestra exposición, ya que se trataría de retomar la investigación de las diferentes comunidades sucesivas en sus relaciones con la naturaleza y el cosmos. Sería interesante destacar la existencia del tiempo, el tiempo cíclico, dentro de la eternidad representada como eterno retorno, y la transición para escapar de él, el

> tiempo lineal, el que se relaciona con el valor, con el capital, el tiempo de los científicos. El parentesco entre este tiempo y el capital se revela a través del fenómeno de la huida hacia adelante [échappement]. Pero ya se había dicho: "el tiempo es dinero".

Fue Ernst Jünger quien escribió la historia de la relación entre el hombre y el tiempo en 1954 con su obra, considerada menor, *El libro del reloj de polvo*, Adelphi, 1994.[6] Jünger distingue entre el tiempo del reloj de sol, el tiempo del reloj de polvo con sus análogos (reloj de agua y reloj de combustión), y el tiempo del reloj mecánico. El primero, medido en sombras, es

> un tiempo cíclico, el tiempo de las estaciones y del eterno retorno. Es un tiempo no humano, porque su principio es el sol, el "ojo del cielo"; de ahí el tiempo celeste. Es el tiempo del destino, de la fatalidad, de la que el hombre no puede escapar [...] un tiempo de miedos antiguos: miedo a que los dioses, o los antepasados, al volver, puedan vengarse de la ingratitud de los hombres; o miedo a que el sol no vuelva jamás [...] es, por tanto, también el tiempo del recuerdo, el tiempo de la nostalgia: recuerdo y nostalgia de los orígenes, de la edad de oro, cuando in illo tempore todo comenzó. De ahí el tiempo de las fiestas, que también vuelven cíclicamente

El tiempo del reloj de polvo, en cambio, está ligado a la tierra y a sus elementos, un tiempo telúrico y lineal. "Aquí no se trata de movimientos circulares, sino de movimientos de materia que fluye, que fluye. Por tanto, por un lado, el tiempo mítico; por otro, el tiempo histórico, el tiempo de la memoria frente al tiempo de la esperanza y la expectación.

> El tiempo cíclico es un tiempo que da y devuelve, el tiempo lineal un tiempo que promete. En el primero, el Edén [...] se sitúa al principio; en el segundo, al final, el fin del tiempo...".

En ambos casos, sin embargo, se trata de un tiempo concreto y relativo, fluido, ligado a las actividades humanas a las que acompaña, más que imponerse a ellas. Hablando del reloj de polvo Jünger escribió que

> Precisamente la posibilidad de relacionarlo empíricamente con determinadas actividades revela su carácter a la vez concreto y humano.

---

[6] Reseñado por Stefano Di Ludovico (2016), de quien tomo las citas.

En contraste con el tiempo del mito o el tiempo de la historia

> el reloj mecánico, al dividir el tiempo en unidades abstractas y uniformes, y por tanto intercambiables -como intercambiables son los individuos que regulan su propia existencia sobre ellas-, anula el carácter distintivo de los acontecimientos y proyecta al hombre en un universo sin sentido. El tiempo tecnológico ni da ni promete: se limita a reproducirse a sí mismo. [...] Pasado, presente y futuro son palabras sin sentido, todos los movimientos son iguales, repetibles, desprovistos de identidad propia y específica [...] El reloj mecánico realiza así la aspiración última del hombre en la sociedad tecnológica: el fin de la historia y la afirmación de un mundo que se limita a reproducirse, expandiéndose indefinidamente a lo largo de líneas de desarrollo puramente cuantitativas.

En la nota citada de *Inversión y desenvolvimiento*, Camatte prosigue

> finalmente, es difícil separar el tiempo del espacio, y se comprende la teorización actual del espacio-tiempo. Para hablar del tiempo, San Agustín apelaba a la extensión.

Por su parte, Jünger señala que el mismo proceso de abstracción en la medida del tiempo se produjo también para el espacio.

> En el pasado, cada espacio tenía sus propios instrumentos y unidades de medida, vinculados de nuevo a las acciones concretas del hombre -los pies, los pasos, la palma de la mano-, antes de que todo se midiera con el mismo metro,

y se pregunta, por analogía con Camatte, para quien, como decíamos más arriba, "Todo se vacía, sólo el tiempo permanece y se convierte en prisión", si de este modo el hombre se ha construido un palacio o una prisión. El hombre ha querido medir y dominar mejor el tiempo; pero quizás "el mundo de los relojes y de las coincidencias es el mundo de los pobres de tiempo, que no tienen tiempo".

Por último, a propósito de la espera, vale la pena citar algunos pasajes del periodista católico Antonio Socci, quien en Libero (5 de junio de 2016), hablando de la ansiedad de conexión que nos afecta como hombres modernos, 'se calcula que un usuario común -como cada uno de nosotros- revisa su teléfono móvil al menos 150 veces al día', sostiene que proviene 'de una inquietud, de una carencia no especificada. De una insatisfacción constante". Se trata, escribe, de un fenómeno que, por muy inmediatamente perceptible que sea ahora, se remonta a tiempos tan remotos como el mundo moderno. La gran literatura lo percibió y lo relató. Es la espera compulsiva y ansiosa de Madame Bovary, que

> [...] esperaba un acontecimiento. Como los marineros que se sienten perdidos, dirigía miradas desesperadas a un lado y a otro, buscando a lo lejos alguna vela blanca entre las brumas del horizonte.
>
> No sabía qué le esperaba, en qué caso; ni por qué viento sería llevada, ni a qué orilla la conduciría; si era bote salvavidas o gran navío, si cargado de angustia o lleno de felicidad hasta los baluartes. Pero cada mañana, nada más despertarse, empezaba a tener la esperanza de que ese día llegaría; y escuchaba todos los ruidos, se levantaba aturdida, se asombraba de que no pasara nada; luego, al atardecer, se ponía cada vez más triste, deseando estar ya en el mañana.

Tenemos que parar, concluye Socci, tenemos que observar el mundo que nos rodea, las cosas y las personas.

> Quizá si -desde nuestros teléfonos móviles- miráramos los rostros, las puestas de sol, las catedrales de nuestras ciudades, nuestros campos, nuestros padres e hijos, nuestros encuentros, nuestros santos, nuestros héroes silenciosos y nuestros artistas, nos daríamos cuenta de que el mensaje ya ha llegado y nos lo hemos perdido. Nos lo estamos perdiendo.

Roland Barthes en sus conferencias en el Collège de France también recomendaba así:

> *"Comment vivre ensemble?"* [Cómo vivir juntos] Soñar y cultivar el *Vivre ensemble* como vida cotidiana: rechazar, rechazar, eludir el acontecimiento. Las prescripciones de Pacomio: ninguna intrusión de noticias en la comunidad.

Bien se puede decir, en conclusión, que la manera de vivir de Jacques está en sintonía con la exhortación de Socci a apreciar lo que la vida aún puede ofrecer, a pesar de todo. Y que para vivirla y apreciarla, sabe escapar, como exhorta Barthes, del peligro de ser engullido por el tumultuoso amasijo de acontecimientos y noticias. Esto significa su deseo de vivir "como si" el homo y la comunidad *gemeiwesen* fueran ya una realidad concreta, aquí y ahora.

Nota sobre el valor.

La cuestión del valor es central en la discusión en los círculos marxistas, tanto por el significado en sí mismo, las implicaciones para la fase de transición del capitalismo al comunismo (socialismo), como por el concepto y significado de la propia 'revolución'. Dado

que, como es inevitable en autores complejos, son posibles diferentes lecturas del propio Marx, la cuestión, siguiendo el buen texto clarificador de *Endnotes* (2010), puede intentar resumirse así: ¿es el valor simplemente "la encarnación del trabajo en la mercancía" o "una relación o proceso que domina a quienes lo ponen en marcha"?

En la primera hipótesis, el trabajo es "la sustancia del valor, y el valor es el trabajo incorporado al producto". El trabajo abstracto se convierte en un hecho objetivo, independiente de la estructura social y económica. "El trabajo existe casi naturalmente en el producto, y la explotación es vista como un problema de distribución de ese producto", es decir, como la sustracción a los verdaderos productores de una parte del producto social por una clase parasitaria. De ello se deduce que el socialismo, al menos durante la larga fase de transición hacia el comunismo, debe sustituir por el Estado (o incluso por los consejos) al mercado capitalista como organizador de la división industrial del trabajo y, con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción en favor de la propiedad colectiva, como factor de distribución de la riqueza: pero sin proponerse cuestionar ni la forma en que se produce ni las necesidades que tiene que satisfacer, que también se consideran como un dato natural, no afectado por las estructuras socioeconómicas. Así, se asume plenamente la teoría de Ricardo "del trabajo como contenido del valor y del tiempo de trabajo como su magnitud", añadiéndole una teoría de la explotación; Marx es leído como un continuador de David Ricardo y como quien lleva sus descubrimientos hasta las últimas consecuencias. El valor, por tanto, también persiste en el socialismo, de modo que se puede hablar de "mercado socialista", de "dinero socialista", etc. Esta ha sido la lectura oficial y claramente predominante de Marx en las experiencias revolucionarias del siglo XX.

La segunda hipótesis, que también parece ser la de Camatte, es que

> el valor es una relación o un proceso que se despliega y se mantiene a través de diferentes formas - en un momento dado como dinero, luego como mercancía necesaria para el proceso de producción (incluida la mercancía fuerza de trabajo), luego como mercancía-producto, y luego de nuevo como dinero - aunque siempre mantiene una relación con la mercancía cuando es dinero y viceversa. (Endnotes 2010)

En sí mismo, todo trabajo concreto sería inconmensurable con cualquier otro. Su reducción a trabajo abstracto, intercambiable y conmensurable, la "forma-valor", oculta así en sí misma una relación social en la que el valor aparece como el fin o sujeto que domina a los hombres doblegándolos a su propia "valorización", en cierto modo la raíz del "olvido del ser" heideggeriano. Es como consecuencia de la reducción del trabajo concreto al trabajo abstracto, por tanto del énfasis puesto en este último en lugar del primero, que "el trabajo aparece en la forma-valor de su producto"; pero ese trabajo que aparece no es trabajo humano como tal, sino ya trabajo asalariado subyacente a una relación social alienada. No se trata, pues, de un dato natural y objetivo, sino histórico. La cuestión del valor de cambio frente al valor de uso también es importante para lo que aquí nos interesa. En general, los marxistas ortodoxos, siguiendo en esto al propio Marx, han visto el valor de uso como un dato natural inscrito en el objeto mismo, y por tanto la producción de mercancías, incluso en el capitalismo, como una forma más o menos eficiente técnicamente de satisfacer las

necesidades humanas. Pero esta concepción acaba por mantener las dos esferas separadas y yuxtapuestas; para Jean Baudrillard, nos impide captar el fenómeno de la alienación y la cosificación en su unidad, que invade todos los aspectos de la vida humana, desde la producción hasta el consumo.

> Al no someter radicalmente el valor de uso a esta lógica de equivalencia, al mantener el valor de uso en el ámbito de lo "no comparable", el análisis marxista ha contribuido a la mitología (verdadero "misticismo" racionalista) que hace de la relación del individuo con los objetos, concebida como valor de uso, como una relación concreta y objetiva, 'natural', en definitiva, la necesidad propia del hombre y la función, propia del objeto - que es la inversa de la relación 'alienada', cosificada, abstracta, que habría con respecto a los productos como valor de cambio: aquí, en el valor de uso, habría como una esfera concreta de relación privada, frente a la esfera social y abstracta del mercado. (Baudrillard 1972: 139-140)

Volviendo a Camatte, frente a cualquier lectura positivista su Marx aparece en toda su radicalidad, con la consecuencia, en sintonía con sus orígenes bordigistas (y habrá que volver a la olvidada figura de Amadeo Bordiga), de que su comunismo o es inmediatamente supresión del valor (e implica por tanto toda una serie de medidas que van en la dirección de la supresión del intercambio, de la mercancía y del trabajo asalariado) o no lo es, como no lo ha sido en ningún país socialista que no haya iniciado en absoluto una fase de transición. Camatte se ha pronunciado repetidamente a favor de la lucha contra el trabajo, pero siempre se trata del trabajo alienado, no del trabajo como relación del hombre con la naturaleza inorgánica y su apropiación, como atestigua su vida. En este sentido, su posición no debe confundirse ni con la de los situacionistas, para quienes el rechazo del trabajo acaba siendo una bohemia de artistas burgueses sueltos, ni con la de quienes piensan el comunismo "como fundado en una nueva forma de riqueza medida por el tiempo disponible". En ambos casos, me parece que el supuesto radica precisamente en un elogio implícito del capitalismo que sería capaz, mediante la aplicación masiva de la ciencia y el conocimiento a la producción, de minimizar el trabajo socialmente necesario, y abrir así la posibilidad de la reapropiación del tiempo disponible y la apropiación para todos de la riqueza producida. Esta visión, por otra parte hija legítima del célebre "Fragmento sobre las máquinas" marxiano, así como de una concepción naturalista del valor de uso de la que, como ya se ha señalado anteriormente, no se capta la conexión con el sistema de valor de cambio y su estricta funcionalidad, no sólo neutraliza la ciencia y la tecnología en el sentido de que no ve su relación con el capital y sus exigencias de valorización, sino que inevitablemente acaba siendo atraída y fascinada por el turbocapitalismo. En esta línea se sitúan las teorizaciones de Toni Negri, Deleuze y Guattari, el llamado aceleracionismo. Puesto que la modernidad es en sí misma un bien, de hecho el bien, y puesto que -como escribe Tronti para llegar a la conclusión contraria- "no se puede ser más moderno que el capitalismo", todo lo que se erija en obstáculo a su pleno y libre despliegue (ya sean los socialismos más o menos autoritarios del siglo XX o las modestas instancias redistributivas de la socialdemocracia), debe ser combatido y combatido. En este sentido, ya ni siquiera es necesario un sujeto consciente (la clase obrera) que guíe el proceso revolucionario, sino

que éste se desarrollaría en virtud de procesos casi automáticos (¿o mágicos?), al final de los cuales las multitudes no tendrían más remedio que cosechar los beneficios.

En el citado texto de las Notas Finales leemos:

> Por el contrario, la revolución como movimiento comunizador destruiría -al dejar de constituirlas y reproducirlas- todas las categorías capitalistas: el intercambio, el dinero, la mercancía, la existencia de empresas separadas entre sí, el Estado y -más fundamentalmente- el trabajo asalariado y la propia clase obrera.

Si se quiere utilizar un poco de ironía, se puede observar que ya estamos a mitad de camino porque es el propio capital el que ya ha tendido a destruir su principal categoría, el trabajo asalariado. Ya no hay convenios colectivos onerosos, ni siquiera de empresa, sino muchos individuos-microempresas, en perpetua competencia con los demás y empeñados en la valorización de su capital humano, es decir, de sí mismos.

Ironías aparte, me parece evidente que todo esto está en las antípodas del modo de razonar y de actuar de Camatte. Ya he señalado que su querer situarse fuera de este mundo y su actuar como si, son el rechazo, aquí y ahora, de las relaciones sociales capitalistas y no su aceleración con vistas a una supuesta autodisolución; y su concepción del tiempo disponible no significa el rechazo del trabajo sino, nada paradójicamente, la coincidencia del tiempo y del trabajo no alienado.

Fuente: *El Covile https://www.ilcovile.it/scritti/COVILE_915_Ermini_Camatte.pdf*

****

Referencias.

Baudrillard, Jean

1972, *Para una crítica de la economía política del signo*, editorial Mazzotta, Milán, 1974, orig. 1972.

Britton, Johnston

2013, *Notas sobre el origen del patriarcado*, traducido por Fabio Brotto, www.bibliosofia.net/files/patriarcato.htm [19 de marzo de 2013].

Camatte, Jacques

1968, *Invariance,* serie I nº 2, abril-julio de 1968.

1977, *Il capitale totale*, Dédalo.

1978, *Il Disvelamento,* traducción de Giovanni Dettori, edición electrónica basada en La Pietra de 1978, disponible en el sitio web de Joe Fallisi: www.nelvento.net.

1987, *Emergence de homo gemeinwesen*, "3. La formación de la comunidad abstracta: el Estado", http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/Emergence3.htm.

2002, *Emergence and becoming of ontosi*, http://re- vueinvariance.pagesperso-orange.fr/on- ontosi1.html y ontosi2.html.

2005, *Motín,* http://revueinvariance.pageperso-orange.fr/sommossa-html.

2012, *Inversión y desenvolvimiento,* http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/inversionedisvelamento.html.

2016, Glossaire, http://revueinvariance.page- sperso-orange.fr/glossaire.html.

Di Ludovico, Stefano

2016, *"Jünger, el tiempo y los relojes",* Ariadna, 9 de junio de 2016, www.ariannaeditrice.it/articolo.php? id_article=54420.

Notas finales (anónimo)

2010, *'Comunización y teoría de las formas de valor'* en Endnotes nº 2. Abril de 2010, en: endnotes.org.uk.

Ermini, Armando

2014, *La cuestión masculina hoy*, Settecolori.

Illich, Ivan

1972, *Desescolarizar la sociedad*, Mondadori.

1982, *Género y sexo*, Mondadori.

Marx, Karl

1844, *Notas sobre James Mill*, citado en Camatte 1977.

1857, *Introducción a la crítica de la economía política*, www.marxists.org/italiano/marx-engels/1857/introec/introec1.htm.

****

Gracias a Stefano Borselli y Gabriella Rouf por sus estímulos y valiosas sugerencias, a Francesco Borselli por la edición y a Jacques Camatte por su paciencia.